

MARINA LALATTA COSTERBOSA

## Un relativismo «ragionevole». Una proposta teorica e un esempio

### ABSTRACT

Aim of the essay is to define the moral relativism from a conceptual and historical point of view. The author analyses two different types of moral relativism and supports a so-called «reasonable» relativism: a form of relativism that is compatible with democracy and the rule of law. In this perspective, the «reasonable» relativism shows to be able to accept moral pluralism as a fact and to give importance to moral reasoning with regard to conflicts among moral principles.

### KEYWORDS

Moral Relativism – Democracy – Moral Principles – Moral Reasoning – Torture.

### 1. IL PLURALISMO MORALE COME FATTO STORICO

#### *1.1. Pluralismo morale e monismo*

Nel suo famoso saggio del 1958 sui due possibili modi di intendere il concetto di libertà, Isaiah Berlin denuncia la parzialità di ogni ideale morale olistico e la forzatura che esso comporta se assunto come fondamento di scelte moralmente rilevanti nell'ambito della sfera pubblica. La coerenza tra valori morali è un obiettivo a cui tendere, non una realtà data. E la conflittualità tra i valori per di più non riguarda solo le palesi diversità tra culture morali, ma anche il dissidio e la scissione che talvolta può determinarsi all'interno della coscienza dello stesso soggetto.

Non solo, la pretesa di compattezza ed esaustività della sfera morale possiede anche un profilo inquietante, Berlin ne denuncia la pericolosa incoerenza.

Ciò che è chiaro è che i valori possono scontrarsi. I valori possono facilmente scontrarsi nel petto di un singolo individuo. E da questo non segue che qualche valore debba essere vero e altri falsi. Sia la libertà sia l'uguaglianza sono tra i principali obiettivi perseguiti dagli esseri umani nel corso di molti secoli. Ma la totale libertà per i lupi è la morte per gli agnelli. Queste collisioni di valori sono

l'essenza di ciò che essi sono e di ciò che noi siamo [...]. La nozione di un tutto perfetto, la soluzione definitiva in cui tutte le cose buone coesistono, mi sembra non solo irraggiungibile – questo è un truismo – ma concettualmente incoerente. Alcuni tra i beni principali non possono convivere. Questa è una verità concettuale. Siamo condannati a scegliere, e ogni scelta può comportare una perdita irreparabile<sup>1</sup>.

Già Hans Kelsen negli anni Venti vede bene che «la grande questione è se esista una conoscenza della verità assoluta, una comprensione dei valori assoluti»<sup>2</sup> e che dietro a tale problematica si annida un'insidia, perché «alla concezione del mondo metafisico-assolutista si ricollega – per Kelsen – un'attitudine autocratica, mentre alla concezione critico-relativistica del mondo si ricollega un'attitudine democratica»<sup>3</sup>. Naturalmente occorre chiarire che cosa egli intenda per relativismo e che cosa più in generale possa intendersi per relativismo.

In un certo senso, è quello che vorremmo tentare di fare in queste pagine.

Le collisioni tra valori sono la prova della nostra contraddittorietà, della nostra appartenenza a più comunità morali, della condivisione di codici etici tra loro non compatibili, della complessità insomma della nostra dimensione morale.

Ma sono anche il segno di quella che è la natura dei valori, dei principi e dei beni morali. Una natura che non deve essere occultata per non sottovalutare gli effetti indesiderati di rigidi assolutismi e per non escludere connessioni, reciprocità, circoli virtuosi tra principi. Per attenerci all'esempio proposto da Berlin, a proposito dei principi di libertà e di uguaglianza, la consapevolezza della loro possibile collisione può aiutare anche – crediamo – a vederli nella loro non meccanica, ma pur praticabile biunivocità; la storia dei diritti sociali, come telegraficamente vedremo, è qui davvero istruttiva. Tenere a mente la complessità del loro rapporto, evitare visioni miopi tese a interpretarli come antinomici, considerare la loro latente conflittualità, infatti, ha permesso di andare oltre rispetto a posizioni formalistiche, già soddisfatte nell'affermare il riconoscimento di entrambi i principi, formalmente intesi. Un approccio avveduto ha invece consentito di rintracciare gli esiti perversi della difesa della libertà e di un'uguaglianza non anche materiale. A fronte di disuguaglianze concrete, l'uguaglianza formale può contribuire a incrementare le disparità e le discriminazioni, finendo per configgere con il principio di libertà che in partenza sembrava a essa complementare.

1. I. Berlin (1958), trad. it. 1989, 236.

2. H. Kelsen (1929), trad. it. 1998, 147.

3. Ivi, 148.

Si è distanti insomma da posizioni perfezioniste. Pensiamo – per rammentare solo un esempio fra queste – alla filosofia di John Finnis, per il quale vi sono beni fondamentali certi e autoevidenti alla mente di ciascuno, che rettamente sappia scorgerli come propri e non incappi nell'«errore tipicamente moderno di cercare di trovare una forma di benessere umano ancora più fondamentale e importante per l'uomo». Essi sono chiari e distinti nella mente di colui che non «sbagl[i] nell'individuare ciò che realmente ha valore»<sup>4</sup>. Questi beni fondamentali sono per lui alla base di ogni ulteriore forma dell'autodeterminazione individuale e stanno tra loro in rapporti coerenti, convergono nella determinazione di una griglia morale sulla quale possono poi fiorire le diverse personalità e le differenti biografie. Finnis giunge a definire più nel dettaglio la consistenza di questi beni e la loro fisionomia. Ne individua sette con pretesa di esaustività solo indiretta, perché la loro formulazione non è l'unica ipotizzabile; vi possono essere indicazioni diverse, ma nella sostanza – ed è questo che nel nostro ragionamento più ci interessa sottolineare – sempre corrispondenti alla tipologia suggerita. Nel saggio *Natural Law and Legal Reasoning* (1992) Finnis ribadisce – dopo la prima compiuta elaborazione della sua teoria in *Natural Law and Natural Rights* (1980) – quali siano i «basic human goods». Egli li individua in «knowledge», «life» (intesa come vita biologica), «aesthetic experience», «excellence in work and play», «harmony between individuals and groups» (pace e socialità, riconducibili all'amicizia), «harmony between one's feelings and one's judgements and choices» (la pace interiore, riconducibile alla ragionevolezza pratica), «harmony between oneself and the wider reaches of reality» (riconducibile alla religione)<sup>5</sup>. Le differenze tra i diversi progetti soggettivi di vita risiedono nell'importanza che viene data a questo o quel bene ricompreso nella lista. Vi potrà essere un'autopercezione di sé e della propria vita che conferisce ampio spazio al bene della conoscenza e magari rende secondario il bene del gioco. Ciò che però va tenuto presente è che nessuno di questi beni può essere leso direttamente dalla condotta d'azione dell'agente morale. Si tratta infatti di beni tutti egualmente indisponibili. Per quanto poi Finnis voglia evitare un'eccessiva rigidità nella stesura del suo elenco, rileva come sia chiaro che «quei sette siano tutti i fini fondamentali dell'azione umana, e che qualunque altro fine che [...] potremmo riconoscere e perseguire si scoprirà rappresentare, o essere costituito da, uno o più aspetti di tutti o di alcuni di essi»<sup>6</sup>, perché il perfezionamento «può essere attuato in modi infinitamente vari nelle vite degli uomini»<sup>7</sup>.

4. J. Finnis (1980), trad. it. 1996, 103.

5. J. Finnis, 1992, 135.

6. J. Finnis (1980), trad. it. 1996, 100.

7. J. Finnis (1991), trad. it. 1993, 55.

La proposta teorica finnisiana – ora sintetizzata solo in alcuni suoi aspetti essenziali – ci appare un alto esempio di monismo perfezionista che si struttura a partire dalla consapevolezza, giustificata razionalmente, di una nozione di bene e di vita buona certa che mostrerebbe un'intrinseca coesione e compattezza.

Ma è proprio questa interna coerenza e assenza di conflittualità che ci pare riduca drasticamente le opportunità di universalizzabilità del modello di giustizia sotteso, compromettendo la possibilità di riservare uno spazio adeguato all'accoglimento di un qualsivoglia pluralismo delle concezioni del bene. La matrice di ogni accettabile concezione del bene è data dalla combinazione dei sette beni fondamentali. Bollato come errore è qui il fatto del pluralismo morale diffuso. Fuori gioco non è solo ogni forma di relativismo morale, ma anche ogni etica di radice kantiana, formale e universalista, anzi, universalista perché formale.

### *1.2. Pluralismo morale e bilanciamento dei principi*

Il pluralismo morale come fatto, in quest'ultimo scenario, assunto come riferimento privilegiato per la sua solidità e chiarezza teorica, viene condannato senza appello. E la stessa valenza dell'argomentazione pratica viene depotenziata di ogni forza costruttiva; essa può solo essere uno strumento esplicativo, non una procedura produttrice di norme d'azione condivise e razionali.

Il pluralismo morale come fatto storico trova al contrario un possibile accoglimento, mantenendo viva la pretesa normativa che inerisce a ogni progetto morale, se si prendono le distanze da semplificazioni e demonizzazioni e se si imbecca la strada della ricerca della bilanciabilità di beni e principi; ponderazione che, se può trovare nelle intuizioni soggettive una risposta sufficiente, deve nondimeno tradursi in criterio certo e corretto qualora venga coinvolta nella formazione delle deliberazioni giudiziarie e legislative o, più in generale, nei processi di formazione dell'opinione pubblica.

Se al monismo *à la* Finnis corrisponde un giudizio negativo sul pluralismo morale, manifestazione di errori e di un «cattivo filosofare»; se esso deve in questa prospettiva trovare un'adeguata possibilità di superamento grazie al contributo del diritto e dell'autorità politica, in ordine al perseguimento del bene e di un'ideale eccellenza umana, il suo neutrale accoglimento non accompagnato da scettica rassegnazione chiama in causa una visione del giusto di tipo procedurale.

Paradigmatico in questa seconda prospettiva – ma è di nuovo soltanto un esempio che scegliamo per la sua perspicuità specifica e per la sua efficacia in funzione introduttiva rispetto alla nostra riflessione critica sul relativismo – è senz'altro il contributo di Robert Alexy, al quale si deve peraltro una delle

più interessanti rappresentazioni della tesi della connessione tra diritto e morale.

Alexy basa il proprio concetto di diritto su un'idea di correttezza che si presenta come pretesa essenziale del diritto come tale, e che si manifesta come rispetto dei principi e di uno standard basico di equità. Come è noto, egli riattualizza la famosa regola di Gustav Radbruch, che nel primissimo secondo dopoguerra affermò, disgustato e moralmente prostrato dalla tragedia del nazismo, la necessità, perché si potesse dire diritto, che venisse escluso ogni possibile contenuto delle norme palesemente ingiusto. Inoltre l'*Anspruch auf Richtigkeit* viene a tradursi in procedura di bilanciamento in caso di conflitto tra principi e tra beni e principi. Qui il tratto della correttezza che discende dal metodo del bilanciamento, calato nell'adeguatezza della situazione data, deriva dalla differenza di rilevanza, qui e ora, dei principi coinvolti. Nel caso in cui non sia possibile fornire una risposta limpida e univoca a tale ponderazione, Alexy suggerisce di privilegiare soluzioni che siano rispettose dei principi di libertà e uguaglianza. Nel *Poscritto* alla seconda edizione della sua *Theorie der Grundrechte* rimanda poi al principio democratico<sup>8</sup>. Alla base vi è la tesi secondo cui i principi, che rinviano a una qualche concezione morale, fanno parte del sistema giuridico come tale e implicano una pretesa di giustificabilità moralmente rilevante: il processo di bilanciamento non ha così per lui solo una funzione applicativa, ma anche legittimante<sup>9</sup>. Si perviene allora non «alla connessione necessaria del diritto con una determinata morale sostanzialmente definibile come giusta, ma a una connessione necessaria del diritto con l'idea di una morale giusta nel senso di una morale giustificata»<sup>10</sup>. La prospettiva teorico-morale di fondo è, in altre parole, non cognitivista, relativista, senza essere scettica. «L'idea di una morale giusta – conclude Alexy – ha il carattere di un'idea regolativa, e precisamente nel senso di un fine a cui tendere. In questo senso, la pretesa di giustizia conduce a una dimensione ideale necessariamente connessa al diritto»<sup>11</sup>. Infatti «the law has a conceptually necessary ideal dimension, which connects law with a procedural, universalistic morality»<sup>12</sup>, per la quale la conflittualità interna tra le diverse concezioni del bene è un'evidenza da riconoscere e da controllare attraverso ragionevoli (cioè condivisibili e argomentabili) procedure di ponderazione.

8. Sulla filosofia del diritto di Robert Alexy si può vedere M. Klatt, 2012; A. J. Menéndez, E. O. Eriksen, 2004, 137-9; S. Berteà, 2002, 189-256; G. Bongiovanni, 2000; G. Gozzi, 1999, 287-314.

9. R. Alexy (1992), trad. it. 1997, 73-85; ma anche R. Alexy, 2003.

10. R. Alexy (1992), trad. it. 1997, 84-5.

11. Ivi, 84.

12. R. Alexy, 2004, 162.

### 1.3. *Pluralismo morale e storia*

Accanto alla forza creatrice di una visione procedurale della dimensione normativa, un elemento ulteriore che spinge nella direzione del riconoscimento del pluralismo è la necessaria contestualizzazione storica delle scelte di spessore morale.

Il fatto che vi sia la necessità di interpretare il significato di scelte valoriali alla luce del momento storico in cui si danno conferma la loro variabilità semantica e la loro incidenza pratica, rappresentando ancora un profilo aggiuntivo della condizione della sfera morale.

La sfera morale è esposta alla conflittualità interna (come abbiamo sin qui provato a mostrare), ma anche alla contingenza esterna.

Lo stesso riconoscimento di questa molteplicità di valori, ovvero il riconoscimento del pluralismo, a sua volta è aperto alla stessa alea storicamente determinata. La valenza che il monismo dei principi morali, da un lato, e il pluralismo, dall'altro, assumono dipende non solo da ragioni teoriche, ma anche dal contesto sociale e dalle circostanze storiche. In effetti, come osserva giustamente Ronald Dworkin, quando «il cadavere del fascismo puzzava ancora»<sup>13</sup>, faceva più paura il dogmatismo che il relativismo, divenuto per questa via rassicurante. Ma oggi potremmo non essere troppo tranquilli nel confermare tale opzione. Dobbiamo cioè essere in guardia anche rispetto al relativismo, se solo pensiamo alla deriva che un certo relativismo e una certa concezione formale e proceduralistica della democrazia hanno contribuito ad avallare in quest'ultimo decennio nei Paesi democratici occidentali, sotto l'egida per esempio dell'ideologia della «guerra» al terrorismo. Ci riferiamo alla scandalosa rivalutazione della prassi della tortura e all'ipotesi, da più parti sostenuta, di una sua legalizzazione; ma questa è solo un'anticipazione, ne parleremo meglio nell'ultima parte del saggio, nella quale cercheremo di verificare l'effettiva tenuta pratica delle nostre considerazioni teoriche ossia la loro utilità nell'interpretazione di fatti e ricorsi storici.

Tanto il monismo quanto il relativismo vanno letti nel contesto, senza pregiudizi rispetto al loro ruolo. Per questa stessa ragione, quella del potenziale di insidia che anche un relativismo radicale può mostrare, pensiamo che valga la pena di interrogarsi ancora sull'opposizione tra relativismo e monismo per verificarne l'effettiva tragicità oppure vagliare la possibilità di una sua sdrammatizzazione.

Ridimensionare la paura del monismo e insieme guardare in modo più critico la presunta docilità del relativismo, ci spinge ad affrontare di nuovo il discorso sul pluralismo morale. Secondo l'avvertimento dello stesso Dworkin nel suo *Justice in Robes*:

13. R. Dworkin (2006), trad. it. 2010, 117.

Non è necessario che il riccio (per riprendere una metafora cara a Berlin) sia un tiranno: è un grande errore, come ha messo in luce Thomas Nagel, pensare che poiché il monismo di valori può servire alla causa della tirannia, debba farlo sempre. Né, d'altra parte, il pluralismo di valori conduce inevitabilmente all'egoismo o all'indifferenza. Ma ci sono pericoli da entrambi i lati, e se il pericolo del riccio è più grande di quello della volpe, come riteneva Berlin, sembra in gran parte dipendere dal tempo e dallo spazio. [...] [N]ell'America contemporanea, e nelle altre prospere democrazie occidentali [...] la bestia più minacciosa può essere la volpe. Forse c'è un pendolo che oscilla fra questi pericoli<sup>14</sup>.

Proviamo allora a indagare la natura di questa volpe, o meglio, a distinguere all'interno della famiglia delle volpi, sì da ridurre la distanza dal monismo universalista. Tentiamo di ridimensionare quello iato tra relativismo e monismo, sterile spesso nella prassi. Cerchiamo ora cioè di giustificare la convinzione che il relativismo sia spesso inteso in accezioni così generiche da irrigidire la contrapposizione con il monismo in generale e che una sua più articolata definizione possa contribuire a individuare un terreno fertile per un confronto sui valori morali destinato allo spazio pubblico.

Sulla scorta di questo convincimento di fondo, il punto di partenza di una riflessione, oggi, sul pluralismo morale (sulla vigenza di codici etici particolari tra loro in varia misura incompatibili) e sul relativismo morale diventa la marcata e progressiva tendenza dei valori e dei principi morali a subire una più o meno profonda, più o meno ineluttabile, relativizzazione.

## 2. RELATIVISMI E DEFINIZIONI

### 2.1. *L'ambivalenza pratica del relativismo*

Con «relativismo», del tutto in generale, si designa «ogni concezione che considera la conoscenza come incapace di attingere la realtà nella sua assolutezza oggettiva»<sup>15</sup> – così scriveva Guido Calogero già, significativamente, nel 1937. Il relativismo trasferito nell'ambito del discorso morale apre un interrogativo basilico sulla possibilità di un fondamento universalizzabile della morale, sulla stessa condizione di possibilità del discorso morale e dunque sull'importanza dell'argomentazione pratica che tiene insieme l'aspirazione all'universalizzabilità e il pluralismo degli standard etici.

Eppure è noto quel passaggio dell'*Età dei diritti* in cui Norberto Bobbio invitava a non vedere in una luce negativa, a non temere, il relativismo, che rappresenterebbe una verità lampante, la verità del darsi e del mutare storico

14. *Ibid.*

15. G. Calogero, 1937. Sul relativismo morale si possono trovare contributi interessanti in R. Brigati, R. Frega, 2007, e in V. Villa, G. Maniaci, G. Pino e A. Schiavello, 2010.

dei principi morali in generale, dei diritti umani in particolare. Bobbio respingeva l'obiezione aristotelica alla critica dei sofisti secondo cui la molteplicità delle costituzioni politiche sarebbe prova dell'impossibilità di un giusto assoluto<sup>16</sup>. E vedeva piuttosto nel relativismo la possibilità di alleggerire le pretese normative dei principi morali. Ad avvantaggiarsene sarebbero le proposte di matrice giusnaturalista, difese attraverso la rivendicazione del valore assoluto di un qualsivoglia fondamento della morale. La via del relativismo, al di là delle apparenze e di allarmismi talvolta strumentali, consentirebbe di ottenere un maggiore riconoscimento *de facto* di standard morali *hic et nunc* universali, e di conseguenza anche dei diritti umani. Per Bobbio

non vi sono diritti per loro natura fondamentali. Ciò che sembra fondamentale in un'epoca storica e in una determinata civiltà, non è fondamentale in altre epoche e in altre culture. Non si vede come si possa dare un fondamento assoluto di diritti storicamente relativi. Del resto non bisogna aver paura del relativismo. La constatata pluralità delle concezioni religiose e morali è un fatto storico, anch'esso soggetto a mutamento. Il relativismo, che da questa pluralità deriva, è anch'esso relativo. E poi proprio questo pluralismo è l'argomento più forte a favore di alcuni diritti dell'uomo. [...] [L]'opposizione quasi secolare contro l'introduzione dei diritti sociali è stata fatta in nome del fondamento assoluto dei diritti di libertà. Il fondamento assoluto non è soltanto un'illusione; qualche volta è anche un pretesto per difendere posizioni conservatrici<sup>17</sup>.

In realtà, si potrebbe concludere pure con l'esatto contrario. Da tale storicizzazione può derivare, e spesso è derivata, la loro semplice e rapida messa in mora. Non solo, ma nel caso riportato da Bobbio, quello della lotta per i diritti sociali ostacolata dalla difesa assoluta dei diritti civili e politici, si potrebbe, a nostro avviso, controbattere che una male intesa rappresentazione dei diritti di libertà, una rappresentazione che occulta la centralità del legame biunivoco che unisce uguaglianza materiale e libertà è stata ed è tuttora responsabile delle resistenze e dei regressi nelle lotte per il riconoscimento dei diritti sociali. A ciò si deve aggiungere che proprio la storicizzazione dell'affermazione dei diritti sociali può condurre a una spiegazione diversa e stimolante della difficoltà che ha dovuto vincere e dei ritardi che ha dovuto patire<sup>18</sup>.

A prescindere comunque dalla ricostruzione che più ci convince, sta di fatto che il relativismo, inteso come negazione della certezza assoluta di qual-

16. *Eth. Nic.*, v, 1134b 25-1135a 5.

17. N. Bobbio, 1992, 9-10, 14.

18. Sul problema della universalità dei diritti umani si vedano tra gli altri A. Cassese, 2005, 60 ss.; L. Ferrajoli, 2001; criticamente L. Baccelli, 2000. In particolare sul riconoscimento dei diritti sociali si può vedere utilmente ancora A. Cassese, 2005, 41 ss.; e il recente volume di T. Casadei, 2012.



sivoglia criterio normativo di giudizio nell'ambito dell'agire, è cifra anche del nostro tempo, di questi anni, per esempio delle diffuse rappresentazioni contemporanee riduzionistiche e inadeguate della democrazia.

Con il relativismo insomma non si può non fare i conti, e questo potrebbe voler dire in prima battuta definirlo in modo meno generico, vagliando rispettivamente la valenza pratica e la coerenza argomentativa delle sue numerose versioni.

## 2.2. Lontano dal relativismo «volgare»

Tentiamo allora di distinguere almeno due forme di relativismo morale. Una prima forma è quella del relativismo «volgare» o «bruto», notoriamente ben definita da Bernard Williams in *Moral Luck* (1981) come quella concezione morale che

combina tra loro una visione relativistica del significato e del contenuto dei termini etici con un non relativistico principio di tolleranza [...]. Ciò che il relativismo volgare cerca di fare è di trattare i confronti reali alla stregua di quelli teorici, con il risultato o di negare l'esistenza stessa di confronti reali o di applicare loro un principio inadeguato a risolverli: inadeguato perché, pur essendo all'apparenza un principio destinato a suggerire una decisione tra opzioni reali, in realtà è espressione dell'impossibilità o dell'inutilità di scegliere tra opzioni irreali<sup>19</sup>.

Secondo questa prima accezione si intende ancora che – seguendo adesso Thomas Nagel – l'espressione «per me» o «per noi», che qualifica una posizione relativistica, indica il più delle volte, e in modo del tutto generale, tale profondo disaccordo nel pensiero, nelle condotte d'azione e nelle scelte di vita, tanto da escludere ogni via per superarlo attraverso il giudizio e da mostrare la permanenza solo dello spazio per un'affermazione di potere<sup>20</sup>.

La seconda forma di relativismo la chiamiamo per contrasto «consapevole» o «ragionevole» assimilandola al pluralismo morale, non più allo scetticismo radicale. Essa è compatibile con l'idea che il conflitto tra giudizi morali non possa trovare una soluzione riconducibile a criteri certi o canoni scientifici e, tuttavia, non conclude con Pascal che non vi possono essere che assunzioni di carattere particolare sul piano delle credenze e dei comportamenti morali<sup>21</sup>.

È questa seconda versione di relativismo che cercheremo di definire; a questa sono dedicate le pagine che seguono. Cominciamo però con il mostrare alcune evidenze empiriche, prima di passare a vagliarne la consistenza teorica.

19. B. Williams (1981), trad. it. 1987, 184.

20. T. Nagel (1997), trad. it. 1999, 11.

21. S. Lukes, M. Hollis, 1982, 6. Si veda inoltre il più recente S. Lukes, 2008.

### 2.3. *Il riconoscimento dei diritti umani come fatto storico*

Ai dati di fatto del pluralismo morale, e della diffusa opinione dominante nelle democrazie occidentali, quella riconducibile al relativismo morale, si aggiunge ancora un elemento preliminare al nostro discorso: il dato di fatto della persistenza e del consenso reale che almeno sul piano formale e delle dichiarazioni esteriori (anche ideologiche, questo ora non conta) è stato nella storia assegnato ad alcuni principi piuttosto che ad altri, e ciò con estensione tendenzialmente universale. Emblematico è per esempio il diritto internazionale nelle sue espressioni più felici: pensiamo alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, ma anche alle convenzioni particolari come quella contro la tortura del 1984, che all'art. 1 enuncia il principio fondamentale della dignità umana, o già la convenzione europea per i diritti umani del 1950.

Ma questa circostanza – il fatto che sia capitata una larga convergenza dei consensi su principi morali generali – non vuol dire nulla? A fronte della forza persuasiva e analitica del relativismo morale e all'evidenza del pluralismo, il coagularsi di consensi attorno a generalissimi principi non ci dice nulla sulla caratteristica di questi principi? Può darsi che vi sia a unirli un minimo comune denominatore? Può darsi che questo comune elemento sia espressione di una qualche dimensione della razionalità? Può darsi che tale convergenza sia perlomeno la prova empirica della sua possibilità?

Conosciamo bene la risposta forte e netta che ha dato più volte a questi interrogativi Amartya Sen, premio Nobel per l'economia nel 1998, nonché docente a Harvard di etica ed economia. Per Sen «la tesi dell'eccezionalismo europeo nel rispetto della tolleranza e del dialogo può essere sostenuta soltanto chiudendo gli occhi di fronte a tutti gli esempi di discussione pubblica storicamente attestati in altre regioni del nostro pianeta»<sup>22</sup>. L'idea che il principio di libertà e il valore della democrazia siano una prerogativa occidentale è fondata sul pregiudizio ed è storicamente falsificabile. Il pluralismo delle culture, sotto questo profilo, non è tragico come lo si vorrebbe ritenere, e a ben guardare vi è una maggiore possibilità di intesa di quella che il più delle volte si dichiara. Ciò peraltro può essere confortato, a detta di Sen, da un adeguato, onesto e competente esame comparativo tra le diverse culture e tradizioni del mondo.

Il valore della democrazia comprende la sua importanza intrinseca per la vita umana, il suo ruolo strumentale nella creazione di incentivi politici e la sua funzione costruttiva nella formazione di valori (e nella comprensione della forza e dell'attuabilità di richieste e bisogni, diritti e doveri). Questi non sono meriti di carattere regionale [...]. L'argomento culturale non preclude, né limita in modo sostanziale, le scelte che oggi possiamo fare

22. A. Sen, 2004, 29.

rispetto alle quali è sostenibile «la pretesa di universalità rivendicata dal valore della democrazia», e ciò contro «un presunto tabù culturale» e quelle «supposte predisposizioni caratteristiche di ogni civiltà, retaggio ineludibile dei nostri rispettivi passati»<sup>23</sup>.

Sen forse si sbaglia, o forse no, sicuramente – pensiamo – c'è spesso un problema di competenza, d'ignoranza, addirittura, rispetto alle culture non occidentali, e di questo limite occorre avere consapevolezza. Sospendiamo così il giudizio sul grado di certezza dell'intuizione universalista di Sen (ma avremmo potuto concludere qualcosa di affine anche se avessimo considerato la *Teoria della giustizia* di John Rawls). A questo punto proviamo a ripetere le stesse domande. Davvero il fatto del riconoscimento normativo storicamente verificatosi attorno al principio di libertà nella forma dei diritti umani non ci sposta di un sol passo (come credeva Bobbio) nella direzione dell'universalismo?

Non stiamo sostenendo che il fatto del riconoscimento dei principi o dei diritti giustifichi l'universalità del loro fondamento. Piuttosto ci chiediamo se non valga la pena di prendere sul serio quel riconoscimento reale, assumerlo come indizio e valutare se non possa essere indicativo, una spia di qualcosa di valido sotto il profilo teorico; se non sia epifenomeno della possibilità del ragionamento morale. Consapevoli che questo non vuol dire negare, ma anzi collocare e affrontare la questione della molteplicità dei valori entro i confini della verità<sup>24</sup>.

E questo significa a sua volta provare a dare consistenza a uno spazio della riflessione morale che sfugge alla rappresentazione dicotomica tratteggiata tra gli altri da Richard Rorty. Non vogliamo suggerire cioè una contrapposizione frontale tra l'atteggiamento del metafisico e quello dell'«ironico», ossia l'atteggiamento di colui che «è nominalista e storicista», per il quale

niente ha una natura intrinseca, un'essenza. [...] L'ironico si chiede continuamente se non sia stato inserito nella tribù sbagliata, educato a usare il gioco linguistico sbagliato. Si domanda se il processo di socializzazione che ha fatto di lui un essere umano dandogli un linguaggio possa avergli dato il linguaggio sbagliato, e così aver fatto di lui il tipo d'uomo sbagliato<sup>25</sup>.

Al contrario il metafisico taccia l'altro di relativismo e ribadisce «che l'importante non è quale linguaggio si usa, ma qual è la verità»<sup>26</sup>.

La nostra ipotesi di un «relativismo consapevole» prende le distanze tanto da una deriva totalmente storicista quanto dalla metafisica e dalle sue pretese assolute di oggettività. Un deficit fondazionale dell'ideale di una vita etica non impedisce che dal punto di vista interno di chi quella vita è chiamato a

23. Ivi, 79-80. In questa prospettiva si muove anche O. Höffe, 2002, 62-6.

24. R. Rorty (1989), trad. it. 1993, 91.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

vivere vi sia spazio per argomentarne la bontà, sebbene relativa, l'intrinseca possibile razionalità, benché sempre di nuovo esposta a entrare in dissidio con i progetti per una vita etica degli altri di fronte a me; quasi a dire che proprio il fatto del pluralismo morale mostra la possibilità del confronto razionale per via argomentativa<sup>27</sup>. Forse – e questa è la prima tesi che andiamo sostenendo – quell'accordo sottile, questa condivisibilità non sui valori sostanziali, ma su norme generalissime ci suggerisce che, reali o non reali, possono esservi dei principi razionali sotto il profilo pratico, strutturalmente provvisori eppure ragionevoli.

A motivare questo tipo di indagine vi è poi una considerazione esterna all'indagine stessa. Potrebbe non essere irrilevante ricordare che rendere esclusivo ed estremo il relativismo in ambito pratico ha conseguenze di ordine morale, chiama in causa cioè una precisa responsabilità individuale e collettiva. Il relativismo morale inibisce la possibilità di ogni credibile giudizio, lo destituisce di senso, alimentando un atteggiamento giustificazionista *ex post*; quanto di più insidioso e di contrario alla morale vi sia – se siamo d'accordo nell'intendere per morale l'insieme delle condizioni di possibilità regolative per un coordinamento delle condotte d'azione che ruoti attorno al reciproco rispetto della persona umana. Quasi a dire che, ad esempio, la giustificazione dei diritti umani, resa possibile dal rifiuto a monte di un relativismo morale brutto, veri o meno che siano sul piano epistemologico e ontologico, li rende «veri» almeno sul piano pratico, perché il loro stesso riconoscimento li rende (parzialmente è ovvio) «operativi», parzialmente efficaci pur nella loro patente inefficacia e controfattualità, «fattuali» perché controfattuali, concretamente regolativi proprio perché ideali.

È questa la dimensione storica di quegli ideali che avendo forza regolativa consentono di porsi a distanza sufficiente dalla realtà.

### 3. UN RELATIVISMO «RAGIONEVOLE»

L'opposizione tra relativismo morale e universalismo dei principi può essere rimessa in discussione attraverso una ridefinizione del relativismo e del razionalismo, nella direzione di una loro congiunzione sul terreno di un pluralismo morale razionalmente interpretato e affrontato, quello che abbiamo denominato «relativismo consapevole» in opposizione al «relativismo volgare».

In questa nostra rapida riflessione prezioso è il testo (non l'unico, ma sicuramente tra i più perspicui) di Thomas Nagel *The Last Word*, uscito nel 1997 proprio in polemica contro il relativismo.

Il pluralismo morale e la ragione che accomuna ciascun essere umano

27. H. Putnam (2004), trad. it. 2005, 46.

rappresentano per Nagel la certo non nuova, ma sempre da riattualizzare, contromossa al relativismo, in vista di una valorizzazione dell'argomentazione morale. L'idea ormai largamente sostenuta che vi sia un'alternativa al realismo morale, da una parte, e al soggettivismo morale, dall'altra, trova proprio qui una delle formulazioni più chiare e influenti. Peraltro è questa un'alternativa che – non certo a caso, affermata nel dibattito tra gli anni Settanta e Ottanta del Novecento – non ha ancora smesso di ampliarsi e arricchirsi di sempre nuovi contributi, nonché di loro approfondimenti ed estensioni in particolari contesti pratici: quello delle enormi questioni di giustizia internazionale, dalla povertà alla tortura, dal riconoscimento penale internazionale dei crimini contro l'umanità alle molteplici forme della schiavitù; così come i temi sempre più urgenti di rilevanza bioetica, dal testamento biologico alla fecondazione medicalmente assistita, dal trapianto di organi alle nuove frontiere dell'ingegneria genetica.

Ma ciò che rende particolarmente interessante la riflessione di Nagel sul nostro tema è innanzitutto l'aver individuato nella negazione della possibilità della generalizzazione come tale l'elemento caratterizzante il relativismo.

È questa generalità che i relativisti e i soggettivisti negano. Anche quando propongono un suo simulacro nella forma di una condizione di consenso all'interno di una comunità linguistica, scientifica o politica, si tratta del tipo sbagliato di generalità, perché, al limite, è statistica, non razionale<sup>28</sup>.

Accanto a questo, per contraddistinguere il relativismo così concepito e le sue distruttive conseguenze sul piano filosofico-pratico, Nagel isola un secondo fattore parimenti decisivo e profondamente negativo, perché non solo priva di valore il confronto e il dialogo, ma addirittura definisce e propugna ostacoli alla sua attuazione. Il problema peggiore del soggettivismo non è solo il suo non essere conseguente o «un indizio di eleganza teorica»<sup>29</sup>, ma il suo venire impiegato per contrastare l'utilizzo di argomenti o per sminuire quelli altrui. In questa linea, ogni giudizio sul giusto e l'ingiusto, su ciò che è bene o male, sul vero o sul falso è manifestazione di una prospettiva o di una forma di vita provinciali, non nel senso che sono sbagliate se qualcosa d'altro è giusto, ma nel senso che niente è giusto e che sempre noi esprimiamo il nostro punto di vista personale o culturale<sup>30</sup>. Esito di questa impostazione è il crollo di ogni argomentazione e la sua relativizzazione a mera opinione personale.

Contro tutto questo, Nagel recupera l'idea di ragione che rimanda a metodi di giustificazione generali e non relativi, che distinguono universal-

28. T. Nagel (1997), trad. it. 1999, 13.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

mente inferenze legittime da inferenze non legittime e che mirano a raggiungere la verità in un senso non relativistico. Ciò non garantisce da errori o fallimenti, ma qualunque sia l'approdo di giustificazioni razionali, esso non potrà mai concludere con l'espressione «per me», che è segno della negazione di ogni generalizzazione<sup>31</sup>. O, più modestamente, il fatto che l'autorità della ragione abbia una propria autonomia, e possa guidarci nell'individuazione delle priorità della nostra riflessione morale in generale, si esibisce nella comune tendenza a rinvenire elementi di oggettività nel nostro pensare, a discernere di volta in volta ciò che è particolare da ciò che è universale. Non si tratta solo di una descrizione, della registrazione di un accadimento, ma di un'inclinazione che dice qualcosa di rilevante sulla possibilità stessa della ragione come criterio universalizzabile di giudizio.

Nagel chiede in altri termini di resistere alla tentazione forte e sempre presente di consegnare *l'ultima parola* al soggettivismo della prima persona, singolare o plurale che sia, dell'individuo o della comunità.

Il senso comune non ha l'ultima parola in etica o in qualsiasi altro ambito ma ha [...] la prima parola: dovrebbe essere esaminato prima di essere scartato<sup>32</sup>.

L'impulso a qualificare è molto difficile da reprimere. Il solo modo per resistere alla tentazione costante di lasciare l'ultima parola – anche l'ultima parola indicibile – alla prima persona, singolare o plurale, è comprendere come il ragionamento di primo ordine sul mondo domini inevitabilmente queste idee se noi le prendiamo sul serio<sup>33</sup>.

E ciò è possibile soltanto se si è disposti a prendere sul serio i ragionamenti, ciò che essi possono rappresentare in termini di oggettività.

A contare soprattutto, sotto il profilo specificamente pratico, è che pur nella loro natura relativa, inevitabilmente relativa, questi vincoli e queste coordinate del giudizio pratico hanno potere. Questa è la sola oggettività possibile. Non si tratta di «prospettive neutrali»; perché la prospettiva resta relativa. Applicarli nel giudizio pratico tuttavia significa in definitiva garantirsi la possibilità di «dire» da *una* prospettiva «ciò che non potrebbe essere detto da nessuna prospettiva»<sup>34</sup>. In questo unico senso, il relativismo morale diventa compatibile con il discorso morale nel suo darsi plurale, relativo, reale. Strutturalmente non l'ultima parola e neppure il silenzio: non il soggettivismo brutto né il dogmatismo, bensì un relativismo ragionevole, consapevole del conflitto nel mondo dei valori.

31. *Ibid.*

32. T. Nagel (1986), trad. it. 1988, 205.

33. T. Nagel (1997), trad. it. 1999, 39.

34. S. Lukes, M. Hollis, 1982, 304-5, trad. mia.

## 4. UN ESEMPIO: IL RITORNO DELLA TORTURA

C'è insomma volpe e volpe, per riprendere la nostra metafora. E una volpe può essere così diversa da un'altra volpe da assomigliare quasi più a un riccio, se ne osserviamo i comportamenti. Il relativismo «volgare» si comporta nelle sue applicazioni pratiche in modi che lo rendono più agilmente assimilabile al monismo piuttosto che al relativismo «ragionevole». Nonostante il carattere paradossale di queste affermazioni siamo di fronte a uno di quei frequenti casi, infatti, nei quali gli estremi tendono a toccarsi.

Il relativismo «volgare» è aperto all'affermazione di ogni sorta di monismo, a ogni assolutizzazione, perché si risolve in definitiva nella piena indifferenza nei confronti di qualsiasi prospettiva morale, da quella kantiana a quella del più autoritario organicismo comunitarista. Tutt'altro esito nella prassi abbiamo invece con il relativismo «ragionevole» che funge da filtro precisamente nei riguardi di ogni dottrina morale irrazionale, fondamentalista, dogmatica. Il relativismo «ragionevole» è la forma morale adeguata all'accettazione neutra e rispettosa del fatto del pluralismo morale.

Tentiamo di verificare ora in queste poche battute conclusive l'effettiva credibilità della nostra tesi.

Abbiamo cercato di vagliare sinora la struttura teorica e la logica interna di una forma di relativismo alternativa che eviterebbe quegli esiti indesiderati che un perfezionismo giuridico-politico (emblematico il richiamo iniziale a John Finnis) e un realismo o un comunitarismo di matrice radicalmente relativistica nei fatti possono portare con sé. Ma per confortare anche sul piano applicativo la plausibilità della nostra proposta riteniamo possa essere particolarmente istruttivo un esempio concreto: la recente e non rara riabilitazione della tortura come tecnica di interrogatorio efficace e politicamente opportuna in condizioni eccezionali.

Come abbiamo segnalato all'inizio del nostro percorso, i fatti che sono seguiti al crollo delle Torri gemelle, e che avevano trovato terreno fertile tanto in Europa quanto negli Stati Uniti, rappresentano, a nostro avviso, un momento particolarmente fosco e preoccupante dello stato di salute delle democrazie occidentali.

Come reazione agli attentati è stata elaborata una teoria della guerra giusta, della guerra umanitaria, volta a esportare la democrazia e a contrastare la diffusione e l'efficacia del terrorismo. Tale teoria, che cozza innanzitutto con lo Stato di diritto dei Paesi coinvolti e con le più importanti convenzioni internazionali umanitarie, doveva essere presentata pertanto come l'unica risposta adeguata a uno stato di emergenza, che consentisse la giustificazione della provvisoria sospensione delle garanzie costituzionali e il riconoscimento per converso di pieni poteri ai governi. La presidenza USA assunse il ruolo di salvatrice della democrazia e dello Stato di diritto, in violazione

delle coordinate basiche di principio. E così è stato. Tanto che si è giunti per questa via, in sedi sia istituzionali sia teoriche, a rivalutare l'impiego delle vecchie pratiche di tortura, più o meno ammodernate (in fondo neppure troppo), nell'ambito degli interrogatori dei prigionieri, opportunamente (onde evitare interferenze da parte della convenzione ginevrina sui prigionieri di guerra) definiti come «nemici combattenti»<sup>35</sup>. Ma che cosa ha consentito di avanzare tale pretesa non solo di fatto (non è certo una novità che in Stati democratici sia stato impiegato lo strumento della tortura), ma anche di «diritto» (e questa è invece una novità, perché fino a oggi gli Stati democratici contemporanei torturavano sì, ma nell'illegalità)?

Lo ha reso possibile l'adozione di una prospettiva normativa che assolutizzava l'ideale democratico. E in nome della sua oggettività autoevidente istituiva una gerarchia di tipo manicheo tra i diversi Paesi e le diverse culture. Inoltre legittimava una pratica di aggressione contrabbandandola per politica difensiva, per metà, e, per l'altra metà, paternalistica nel senso della esportazione di ciò che si presume di sapere che sia il bene per gli altri popoli.

Lo ha reso possibile ancora, però, una disposizione morale di tipo relativistico «volgare», ovvero il collettivo passo indietro di fronte alla necessità di esprimere un giudizio morale di condanna della tortura, al di là dei più o meno convincenti argomenti dell'utilità e dell'opportunità strategica. Al cospetto, per così dire, del proclamato stato di eccezione, l'ancoraggio morale che alla fine del Settecento aveva consentito l'abolizione giuridica della *quaestio* pare svanito.

Il riccio e *quella* volpe che con il riccio sa ben convivere si sono prese a braccetto e questa loro pericolosa convergenza ha potuto rendere porose in modo inedito le democrazie occidentali a un elemento a esse per natura refrattario: la prassi del tormento.

Non possiamo approfondire oltre il darsi degli eventi, gli argomenti, gli esiti di questa tristissima vicenda purtroppo non ancora conclusa, ma cerchiamo di coglierne il significato per la nostra riflessione.

«La bestia più minacciosa può essere la volpe» scriveva Dworkin, antidoto è neutralizzarne l'insidioso potenziale, introducendo tra le sue maglie un correttivo procedurale normativo che, senza varcare la soglia del monismo, sappia prevenire ogni degenerazione fondamentalista e ogni possibile giustificazione del congelamento delle garanzie costituzionali, in Stati che hanno fatto proprio di queste ultime la cifra del loro essere democratici.

Torniamo così, in chiusura, a Hans Kelsen, che già prima dell'avvento del

35. Si veda tra gli altri B. Ackerman, 2006. Per una significativa raccolta dei documenti ufficiali via via affiorati all'attenzione pubblica, si veda K. J. Greenberg, J. L. Dratel, 2005. Per un'analisi teorica e una ricostruzione della vicenda si rinvia a M. La Torre, M. Lalatta Costerbosa, 2013.



nazismo comprese che «il relativismo è quella concezione del mondo che l'idea democratica suppone. La democrazia stima allo stesso modo la volontà politica di ognuno, come rispetta ugualmente ogni credo politico, ogni opinione politica di cui, anzi, la volontà politica è espressione»<sup>36</sup>. E negli anni Cinquanta sanciva con le parole di Schumpeter che «ciò che distingue un uomo civilizzato da un barbaro è il rendersi conto della validità relativa delle proprie convinzioni e, malgrado ciò, sostenerle senza indietreggiare»<sup>37</sup>.

L'antidoto è in definitiva il correttivo rappresentato dalla forza dell'argomentazione pratica, che genera una vera e propria trasfigurazione della volpe: la trasformazione del relativismo «volgare» in relativismo critico e «ragionevole».

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ACKERMAN Bruce, 2006, *Before the Next Attack. Preserving Civil Liberties in an Age of Terrorism*. Yale University Press, New Haven-London (trad. it. *Prima del prossimo attacco. Preservare le libertà civili in un'era di terrorismo globale*, Vita e Pensiero, Milano 2008).
- ALEXY Robert, 1985, *Theorie der Grundrechte*. Nomos, Baden-Baden.
- Id., 1992, *Begriff und Geltung des Rechts*. Karl Alber Verlag, Freiburg-München (trad. it. *Concetto e validità del diritto*, Einaudi, Torino 1997).
- Id., 2003, «On Balancing and Subsumption. A Structural Comparison». *Ratio Juris*, 16: 433-49.
- Id., 2004, «The Nature of Legal Philosophy». *Ratio Juris*, 17: 156-67.
- BACCELLI Luca, 2000, *Il particolarismo dei diritti*. Carocci, Roma.
- BERLIN Isaiah, 1958, *Two Concepts of Liberty*. Clarendon, Oxford (trad. it. «Due concetti di libertà». In Id., *Quattro saggi sulla libertà*, 185-241. Feltrinelli, Milano 1989).
- BERTEA Stefano, 2002, *Certezza del diritto e argomentazione giuridica*. Rubbettino, Soveria Mannelli.
- BOBBIO Norberto, 1992, *L'età dei diritti*. Einaudi, Torino.
- BONGIOVANNI Giorgio, 2000, *Teorie «costituzionalistiche» del diritto. Morale, diritto e interpretazione in R. Alexy e R. Dworkin*. Clueb, Bologna.
- BRIGATI Roberto, FREGA Roberto (a cura di), 2007, «Relativismo in gioco: regole, saperi, politiche». *Discipline filosofiche*, xvii, 2: numero monografico.
- CALOGERO Guido, 1937, «Relativismo». In *Enciclopedia italiana Treccani*, vol. xxix. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.
- CASADEI Thomas, 2012, *I diritti sociali. Un percorso filosofico-giuridico*. Firenze University Press, Firenze.
- CASSESE Antonio, 2005, *I diritti umani oggi*. Laterza, Roma-Bari.
- DWORKIN Ronald, 2006, *Justice in Robes*. Harvard University Press, New York (trad. it. *La giustizia in toga*, Laterza, Roma-Bari 2010).
- FERRAJOLI Luigi, 2001, *I diritti fondamentali. Un dibattito teorico*. Laterza, Roma-Bari.

36. H. Kelsen (1929), trad. it. 1998, 149.

37. H. Kelsen (1955-56), trad. it. 1998, 198.

- FINNIS John, 1980, *Natural Law and Natural Rights*. Oxford University Press, New York (trad. it. *Legge naturale e diritti naturali*, a cura di Francesco Viola, Giappichelli, Torino 1996).
- ID., 1991, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. Catholic University of America Press, Washington (trad. it. *Gli assoluti morali*, Ares, Milano 1993).
- ID., 1992, «Natural Law and Legal Reasoning». In *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, edited by Robert P. George, 134-57. Clarendon, Oxford.
- GOZZI Gustavo, 1999, «Jürgen Habermas e Robert Alexy: morale, diritto e democrazia discorsiva». In G. Zanetti (a cura di), 1999, 287-314.
- GREENBERG Karen J., DRATEL Joshua L. (eds.), 2005, *The Torture Papers. The Road to Abu Ghraib*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HÖFFE Otfried, 2002, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Beck, München.
- KELSEN Hans, 1929, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. Mohr, Tübingen (trad. it. «Essenza e valore della democrazia». In Id., *La democrazia*, a cura di Mauro Barberis, 41-152. il Mulino, Bologna 1998).
- ID., 1955-56, «Foundations of Democracy». *Ethics*, LXVI: 1-101 (trad. it. «I fondamenti della democrazia». In Id., *La democrazia*, a cura di Mauro Barberis, 189-391. il Mulino, Bologna 1998).
- KLATT Matthias (ed.), 2012, *Institutionalized Reason. The Jurisprudence of Robert Alexy*. Oxford University Press, Oxford.
- LA TORRE Massimo, LALATTA COSTERBOSA Marina, 2013, *Legalizzare la tortura. Ascesa e declino dello Stato di diritto*. il Mulino, Bologna.
- LUKES Steven, 2008, *Moral Relativism*. Picador, New York.
- LUKES Steven, HOLLIS Martin (eds.), 1982, *Rationality and Relativism*. Oxford University Press, Oxford.
- MENÉNDEZ Agustín J., ERIKSEN Erik O. (eds.), 2004, *Fundamental Rights through Discourse*. Arena, Oslo.
- NAGEL Thomas, 1986, *The View from Nowhere*. Oxford University Press, Oxford (trad. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, il Saggiatore, Milano 1988).
- ID., 1997, *The Last Word*. Oxford University Press, Oxford (trad. it. *L'ultima parola. Contro il relativismo*, Feltrinelli, Milano 1999).
- PUTNAM Hilary, 2004, *Ethics without Ontology*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts (trad. it. *Etica senza ontologia*, Bruno Mondadori, Milano 2005).
- RORTY Richard, 1989, *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1993).
- SEN Amartya, 2004, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente* (trad. it. di A. Piccato, originariamente su vari periodici), Mondadori, Milano.
- VILLA Vittorio, MANIACI Giorgio, PINO Giorgio e SCHIAVELLO Aldo (a cura di), 2010, *Il relativismo. Temi e prospettive*. Aracne, Roma.
- WILLIAMS Bernard, 1981, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *Sorte morale*, il Saggiatore, Milano 1987).
- ZANETTI Gianfrancesco (a cura di), 1999, *Filosofi del diritto contemporanei*. Cortina, Milano.